

Erweiterungen und Änderungen im Vierten
Evangelium.

J. Wellhausen

226.506
W451

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY



KANSAS CITY, KANSAS

ERWEITERUNGEN UND ÄNDERUNGEN IM VIERTEN EVANGELIUM

VON

J. WELLHAUSEN



BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1907

**ERWEITERUNGEN
UND ÄNDERUNGEN
IM VIERTEN EVANGELIUM**

ERWEITERUNGEN UND ÄNDERUNGEN IM VIERTEN EVANGELIUM

VON

J. WELLHAUSEN



BERLIN

DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER

1907

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

451

ADOLF JÜLICHER
UND
EDUARD SCHWARTZ

ZUGEEIGNET

47368

Joa 14, 1—18, 1.

Nach seinen letzten Worten an die Jünger sagt Jesus bei Markus (14, 42): „steht auf, laßt uns gehn, der Verräter ist nah“; und dann folgt sofort: „und wie er noch redete, kam Judas“. In dem selben Zusammenhang mit dem unmittelbar bevorstehenden Verrat erscheint die Äußerung steht auf, laßt uns gehn auch am Schluß von Joa 14. Jesus sagt dort: „Ich werde weiter nicht mit euch reden, denn der Fürst dieser Welt (inkarnirt in Judas Ischarioth) kommt — allerdings falle ich ihm nicht gegen Wissen und Willen zum Opfer, denn er kann mir nichts anhaben, sondern freiwillig aus Liebe zum Vater und auf dessen Geheiß liefere ich mich ihm aus — steht auf, laßt uns gehn.“ Die gesperrt gedruckten letzten Worte können nicht verloren dastehn und einen unangebbaren mystischen Sinn in sich bergen, sondern sie müssen die Ausführung des darin ausgesprochenen Entschlusses unmittelbar nach sich haben, um überhaupt verständlich zu sein. Das heißt, auf 14, 31 muß sogleich 18, 1 folgen. „Er sprach

steht auf, laßt uns gehn! mit den Worten ging er in einen Garten jenseit des Kidron, in den er sich öfters mit seinen Jüngern zurückzuziehen pflegte — an diesem ihm wolbekannten Orte suchte ihn nun Judas mit seinen Helfershelfern auf, und Jesus kam heraus, um sich zur Verfügung zu stellen.“ Zwischen dem Aufstehn und dem Weggehn darf Jesus den Jüngern nicht noch eine Rede von drei Kapiteln halten. Er sagt zudem in 14, 30 ausdrücklich, er werde nun nicht weiter mit ihnen reden; denn das *πολλά* (ich werde nicht mehr viel mit euch reden) fehlt in der Syra S und ist dort sicher nicht ausgelassen, sondern vielmehr in dem uns überlieferten griechischen Texte eingesetzt, vielleicht auf grund von 16, 12. Mit anderen Worten sind die Kapitel 15 bis 17, die einen notwendigen Zusammenhang sprengen und dem Schluß von 14, 31 jede vernünftige Bedeutung rauben, von späterer Hand nachgetragen, und zwar mit Absicht an dieser Stelle, weil sie sich der Rede in Kap. 14 anschmiegen. Sie sind bestimmt, dieselbe nicht bloß zu erweitern, sondern auch zu korrigiren. Der Widerspruch richtet sich vornehmlich gegen zwei Punkte.

In Kap. 14 sagt Jesus: der Vater wird euch den Parakleten senden (14, 16. 26). Dagegen in Kap. 15—17: ich werde den Parakleten senden; in 15, 26 mit dem Zusatz *παρὰ τοῦ πατρὸς*, in 16, 7 ohne diesen Zusatz. Die alte griechische Kirche hält

sich ausschließlich an Kap. 14, die lateinische auch an Kap. 15—17. Die Differenz ist klar.¹⁾

Eine weitere und wichtigere Differenz betrifft die Parusie, die Wiederkunft Jesu vom Himmel, um seine auf Erden verbliebenen Jünger zu sich hinauf zu holen. In Kap. 14 wird die Parusie durchweg für überflüssig erklärt, dies ist der Hauptzweck der ganzen Rede. Jesus braucht, nachdem er zum Vater gegangen, nicht noch einmal auf die Erde zu kommen, um die Seinen nachzuholen. Sie wissen den Weg zum Vater und können ihn alleine finden. Er selber ist der Weg, wie er sich ihnen kund gegeben hat und in ihnen weiter lebt. Sie verlieren nichts durch seinen Abschied, sondern gewinnen nur. Denn während er vom Himmel aus mitsamt dem Vater in ihnen Wohnung nimmt, wenn sie ihn lieben und seine Gebote halten, ist er im Himmel ihr Fürsprecher; ihr Gebet in seinem Namen wird vom Vater erhört. Auf seine Bitte wird aber der Vater ihnen auch noch einen Fürsprecher auf die Erde senden. Das ist der Paraklet, der in einer Anzahl von Appositionen mit dem heiligen Geist gleich gesetzt wird. Dieser Paraklet vertritt ihn selber auf Erden, und dessen Erscheinen ist ein mehr als genügender Ersatz dafür, daß seine

¹⁾ In Joa 20, 21 haucht Jesus den heiligen Geist ein, aber nur den Aposteln. Dieser Geist ist darum ebensowenig mit dem Parakleten zu vergleichen (der ja auch nicht eingehaucht wird, sondern als Hypostase erscheint), wie mit dem Pfingstgeiste. Vgl. Act. 2, 33. Lc. 24, 49 und dazu D.

eigene Parusie nicht mehr bevorsteht. Der Paraklet bleibt bis in Ewigkeit bei seinen Jüngern. Also bleiben auch sie selber bis in Ewigkeit auf Erden — natürlich nur als Gemeinschaft, während die Individuen durch den Tod zum Himmel eingehn, zu dem sie den Weg wissen.¹⁾

Dieser aus dem ganzen Zusammenhang klar hervorgehende Sinn von Kap. 14 wird getrübt durch zwei Änderungen des ursprünglichen Textes. Zu Anfang von 14, 3 ist der Satz *ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῶν* sprachlich und inhaltlich anstößig. Sprachlich, weil niemand weiß, wie er *ἐὰν* verstehn soll; Weizsäcker übersetzt: „wenn ich hingegangen bin und euch die Stätte bereitet habe, komm ich wieder“ — ganz unerlaubt, weil das deutsche wenn hier temporalen Sinn hätte. Inhaltlich, weil jedenfalls eine Concession an die Parusie darin enthalten ist. Da hilft nun Aphraates (ed. Wright 460), bei dem der betreffende Satz fehlt;²⁾ auch die Syropalaestina in der Ausgabe von Mrs. Lewis hat ihn nicht. Dann ist Vers 3 die einfache Fortsetzung von Vers 2, abhängig von sonst hätte ich euch gesagt und also lediglich hypothetisch. Jesus belehrt die Jünger:

¹⁾ Blaß möchte *εἰς τὸν αἰῶνα* (14, 16) streichen, angeblich deshalb, weil es bei Chrysostomus und Nonnus fehlt. Es zeugt wenigstens von Nachdenken, daß er an dem Worte Anstoß nimmt.

²⁾ Burkitt gibt die Varianten des Aphraates in seiner Ausgabe der Syra C und S an, und er benutzt nicht bloß das Stellenregister Wrights.

„bei meinem Vater ist reichlich Raum vorhanden,¹⁾ sonst hätte ich euch gesagt: ich geh hin, euch Quartier zu bereiten, und komme dann wieder, um euch zu holen, damit ihr bei mir seiet“. Das ist Polemik gegen die Meinung, Jesus habe die Auferstehung und den Hingang zum Vater deshalb antecipiren müssen, um für die Seinen im Himmel Quartier zu machen. Aus dem selben Grunde wie der Anfang von 14, 3 muß der Schluß von 14, 18 gestrichen werden. Auch dafür gibt es eine objektive Stütze; *ἐρχομαι πρὸς ὑμᾶς* fehlt in der Syra C.

Dagegen in Kap. 15—17 wird die Parusie sehr bestimmt festgehalten; das ganze Stück 16, 16—24 ist ihr gewidmet. Am Anfang steht als Thema das Wort Jesu: „eine kurze Weile, so werdet ihr mich nicht sehen, und wieder eine kurze Weile, so werdet ihr mich sehen“. Ein schon früher öfters vorgekommener Ausspruch „nur noch eine kurze Weile bleibe ich bei euch, nur noch eine kurze Weile werdet ihr mich sehen“ wird hier mit einer Fortsetzung versehen, welche ihm die Spitze abbricht. Die nächste Vorlage ist 14, 19: „nur noch eine kurze Weile, so sieht mich die Welt nicht mehr, ihr aber seht mich, weil, da ich lebe, auch ihr leben werdet“. Das bedeutet: während die Welt mich nicht mehr sieht, lebe ich in euch weiter; das *θεωρεῖν* der

¹⁾ Nach Genesis 24, 23. 25 zu verstehn.

Jünger ist ein inneres Erlebnis, äußerlich (von der Welt) ist der Auferstandene nicht zu schauen und er kommt auch nicht wieder in die Welt. Aber durch das Supplement in 16, 16 wird der Sinn dahin abgewandelt, daß Jesus beim Abschied zu den Jüngern sagt: auf baldiges Wiedersehen hienieden! Die Parusie wird hineingebracht, die dem ursprünglichen Ausspruch durchaus nicht zu Gesichte steht.

Es ist der Mühe wert, hier auch den ersten Johannesbrief zu vergleichen. Er steht im Widerspruch mit dem Autor des Evangeliums, dem Verfasser von Kap. 14, und im Einklang mit dem Ergänzer, dem Verfasser von Kap. 15—17, in dem Punkte, daß er die Parusie gelten läßt und Wert darauf legt. Von beiden scheint er sich aber in dem Punkte zu unterscheiden, daß er von dem Parakleten nichts weiß, während er viel von dem Geist redet, den Jesus uns gegeben hat. In Wahrheit steht er auch damit weit mehr auf seiten des Ergänzers. Denn auch dieser hätte eigentlich den Parakleten fallen lassen müssen, da er ja Ersatz für die Parusie ist und neben ihr keinen Platz hat. Er war vielleicht an dieser Stelle zu zaghaft dazu, weil er sich hier zu sehr an seine Vorlage (Kap. 14) gebunden fühlte. Jedenfalls zieht der erste Johannesbrief die richtige Konsequenz, wenn er neben der Parusie den Parakleten aus dem Spiel läßt.¹⁾

¹⁾ Es erhebt sich die Frage, ob das Weltgericht Jesu und die

Abgesehen von den Widersprüchen in betreff der Parusie und der Sendung des Parakleten, auch abgesehen davon, daß die Zerstreuung der Jünger beim Tode Jesu (16, 32) mit 18, 8 und mit Kapitel 20 nicht stimmt, gibt es noch andere Anzeichen dafür, daß der Verfasser von Kap. 15—17 nicht der Autor des Evangeliums ist. Ich hebe zwei Begriffe hervor, die ihm eigentümlich und von großer Bedeutung sind. *Χαρά* kommt bei ihm siebenmal als höchstes religiöses Gut vor, sonst nirgends im Evangelium in diesem spezifischen Sinn. Noch charakteristischer ist der Begriff des feindlichen *κόσμος*, der seine Anschauung beherrscht. In den anderen Teilen des Evangeliums, z. B. noch 14, 19. 31, ist *ὁ κόσμος* blind, aber neutral, und die Feinde sind vielmehr *οἱ Ἰουδαῖοι*. Der Autor hält die alte Situation fest, wo die Juden die Verfolger der Christen waren; der Ergänzender aber hat die spätere Situation im Auge, wo die Christen sich nicht mehr den Juden gegenüber sahen, sondern der

Auferweckung der Toten durch ihn bestehn bleiben kann, wenn die Parusie fällt. Kann sein Kommen zum Weltgericht zeitlich unterschieden werden von seinem Kommen zur Wiedervereinigung mit seinen Jüngern — in der Weise des s. g. Chiliasmus? Die Antwort fällt verneinend aus; in Joa 14 wird nicht bloß der Chiliasmus geleugnet, an diesen (d. h. an ein künftiges Reich Christi auf Erden) wird sogar überhaupt nicht gedacht. Damit wird nun die Echtheit gewisser Stellen, wo Jesus als Weltrichter und Auferwecker der Toten erscheint, sehr zweifelhaft. Die Verse 5, 25 und 5, 27—29 zerreißen zudem den Zusammenhang; es sind zwei von einander unabhängige Nachträge, die beide den selben Zweck verfolgen. — In Act 1, 6 fragen die Jünger nach dem Verhältnis des Parakleten zur Parusie.

heidnischen Welt, wo der Kampf mit der heidnischen Welt die schwere Aufgabe und der Sieg über sie das erhoffte Ziel war. Merkwürdig ist nun auch hier die Übereinstimmung der Johannesbriefe mit Kap. 15—17. Auch da findet sich die spezifische *χαρά* (I. Joa 1, 4. II. Joa 12. III. Joa 4), die böse und feindliche Welt (unzählig oft), die Pflicht des Kampfes gegen sie, und die Zuversicht des Sieges über sie. Namentlich aber die Einschärfung der christlichen Bruderliebe verbindet den Briefschreiber mit dem Ergänzter. Im Evangelium wird nur die Liebe Jesu und Gottes gefordert, die Bruderliebe findet sich sonst nicht, nicht einmal in den Jüngerreden Kap. 13 und 14.¹⁾ Vielmehr erscheint an stelle der gegenseitigen *ἀγάπη* dort noch die gegenseitige *διαζωία* (13, 1—20) als christliche Bruderpflicht, genau wie bei Markus und Lukas.

Im Übrigen muß betont werden: auch wenn alle diese inneren Unterschiede nicht vorhanden wären, würde doch die nachträgliche Einschiebung von Kap. 15—17 schon darum behauptet werden müssen, weil 18, 1 direkt an 14, 31 sich anschließt. Dieser äußere Grund genügt für sich allein; er entscheidet und zwingt. Die inneren Unterschiede sind jedoch

¹⁾ Mit einziger Ausnahme von 13, 34. 35. Dieser Passus zerreißt den notwendigen Zusammenhang zwischen Vers 33 und 36; und warum gebraucht Jesus in dem Abschnitt vorher, wo er ausdrücklich von der Bruderpflicht redet, den Ausdruck Liebe nicht?

ein sehr willkommenes Supplement; sie zeigen, daß man nicht ein großes Loch in das vierte Evangelium stößt, sondern ihm einen Balken aus dem Auge zieht. Der Autor des Evangeliums hebt sich durch seinen freien Flug — denn es war wahrhaftig keine Kleinigkeit, den Glauben an die Parusie hinter sich zu lassen — und durch seinen strengen Ton sehr stark von dem Ergänzner ab.

Ich habe diesen Abschnitt vorausgenommen, weil mir dabei zuerst die Augen aufgegangen sind. Von nun an halte ich mich an die Reihenfolge der Kapitel und weiche nur in einem Fall aus guten Gründen davon ab.

Joa 5—7.

Der Einleitung in das Neue Testament von Jülicher entnehme ich, daß der Vorschlag gemacht worden ist, das fünfte Kapitel zwischen das sechste und siebente zu stellen. Er verwirft den Vorschlag, ich billige ihn. Und zwar aus folgenden Gründen.

Kap. 5 beginnt: „Darnach ging Jesus auf jene Seite des Sees von Tiberias.“ Nach Kap. 5 befindet er sich aber vorher gar nicht auf dieser Seite, d. h. in Galiläa, sondern in Judäa, in Jerusalem. Und nicht allein er, mit ihm zugleich werden an fünftausend Leute ohne Übergang von Jerusalem an das östliche Ufer des galiläischen Meeres versetzt. Dieser unsinnige Sprung ist dem Evangelisten nicht zuzu-

traun; er kennt die Entfernung zwischen Judäa und Galiläa recht wol. Er setzt vielmehr voraus, daß Jesus vor 6, 1 sich in Galiläa befinde. Dann gehört Kap. 6 hinter Kap. 4. Wenn es vor Kap. 7 seine richtige Stelle hätte, so müßte auch in 6, 4 gesagt sein, das Lauberhüttenfest sei nahe gewesen, und nicht das Osterfest.

Kap. 7 beginnt: „Darnach wanderte Jesus in Galiläa, denn er wollte nicht in Judäa wandern, weil die Judäer ihn zu töten suchten.“ Es wird hier motivirt, weshalb er die Stätte seines Wirkens von Judäa nach Galiläa verlegte. Das paßt aber nicht hinter Kap. 6, wo er ja schon in Galiläa ist, sondern nur hinter Kap. 5, wo er in Judäa sich befindet.

Es kommt noch hinzu, daß Kap. 7 (und 8) von dem Wunderbericht in Kap. 5 ausgeht, und die daran geknüpfte Angabe, die Judäer hätten ihn zu töten gesucht (5, 18), zum Thema einer langen Diskussion macht. Auch inhaltlich gehört also Kap. 7 eng mit Kap. 5 zusammen, indem es den dort angesponnenen Faden fortsetzt.

Nach alledem hat Kap. 5 seine wahre Stelle zwischen Kap. 6 und Kap. 7; vor 6, 1 ist es störend und vor 7, 1 ist es unentbehrlich. Aus welchem Grunde aber ist es verstellt? Vielleicht ergibt sich das am ersten aus einer Änderung, die in 5, 1 angenommen werden muß bei der Datirung: „darnach war ein Fest der Juden“. Eine so vage Bezeich-

nung des Festes ist im vierten Evangelium unerhört, und auch durch die Determinierung (das Fest) wird wenig gebessert; denn sonst heißt es immer ganz bestimmt: Pascha oder Lauberhütten oder Tempelweihe. Es muß hier ursprünglich das Pascha genannt gewesen sein; in 4, 35 ist die Zeit vier Monate vor der Ernte, also etwa drei Monate vor Ostern. Weil das Pascha beseitigt werden sollte, darum ist auch Kap. 5 vor Kap. 6 geschoben. Denn stünde Kap. 5 hinter der Angabe 6, 4: „das Paschafest war nahe“, so wäre es unmöglich, die ἐορτή in 5, 1 auf ein anderes Fest zu beziehen — wie ja in Wirklichkeit der Autor mit 6, 4 nicht auf ein folgendes Lauberhüttenfest, sondern auf ein folgendes Osterfest hinblickt. Der Zweck des redaktionellen Eingriffs ist nun leicht zu erkennen: die Differenz sollte beseitigt werden, die in betreff der Dauer von Jesu Wirksamkeit zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten besteht, wenn nach dem letzteren drei Osterfeste hineinfallen. Wenn das mittlere ausscheidet und nur das erste und letzte bleiben, so können diese beiden als Termine angesehen werden, die nur ein Jahr begrenzen, und damit ist der Anschluß an die Synoptiker erreicht. Man könnte allerdings gegen diese Auseinandersetzung einwenden, daß es doch nicht zu begreifen wäre, warum der Redaktor den Vers 6, 4 nicht einfach gestrichen hätte. Aber das entspricht der kurzsichtigen und unentschiedenen Art

der Verbesserer, ohne welche sowol die Textkritik als die literarische Kritik schlimm daran wären.

Man ist gegenwärtig geneigt, es für recht und weise zu halten, wenn man an die Erzählung des vierten Evangelisten keine Ansprüche mache, sondern überall ein Auge oder auch zwei zudrücke. Es ist wahr, er erzählt nicht um der Erzählung selbst willen, er setzt vielmehr seine Lichter auf und benutzt das Geschehnis als Sprungbrett für irgend eine lehrhafte Auseinandersetzung. Einer möglichst klaren und vollständigen Darstellung des wirklichen Hergangs befließt er sich nicht, vergißt auch wol einmal eine Voraussetzung, die er gemacht hat, oder wechselt stillschweigend die Situation.¹⁾ Jedoch was von der

¹⁾ Vgl. 12, 36. 44. 6, 3. 15. 19, 1—16. Aber die Aussage von 6, 3 ist nicht erst in 6, 15 vergessen, sondern alsbald; das Volk kann nicht oben auf dem Berge gedacht werden, und wirklich ist in 6, 3 nur von den Jüngern die Rede, so daß das Hinaufsteigen auf den Berg hier wie gewöhnlich (auch Mt 5, 1) eine Secession zu sein scheint, die gar nicht am Orte ist. Verdächtig ist auch die Übereinstimmung von 6, 3 mit Mt 14, 29; denn sonst folgt Johannes hier dem Markus, und er kennt die Speisung der Viertausend gar nicht, die durch Mt 14, 29 eingeleitet wird. — Auch bei 19, 1—16 ist die Verwirrung der Erzählung vielleicht nicht dem ursprünglichen Autor aufzubürden. Zwar das ewige Hinundherlaufen des Pilatus muß man in den Kauf nehmen, denn das ist dadurch bedingt, daß der Angeklagte binnen des Prätoriums, die Ankläger draußen sind. Aber Anstoß darf man daran nehmen, daß Pilatus Jesum zweimal herausführt, um ihn dem Volke vorzustellen, ohne daß ein Wort verlautet, daß er ihn inzwischen wieder habe hineingehn lassen. Anstößig ist sogar schon die Verdoppelung der Vorstellung an sich und der dabei gebrauchten Worte des Pilatus: das *ὅτι ὁ βασιλεὺς ὁμῶν* in 19, 15 würde zudem besser in 19, 5 passen,

Erzählung gilt, kann nicht einfach auf das Schema und den Plan im Großen übertragen werden. Eine solche Verkehrung in der Reihenfolge großer Abschnitte, wie sie in Joa 5—7 vorliegt, wäre auch einem unordentlicheren Schriftsteller nicht zuzutrauen als der vierte Evangelist es ist.

Joa 8, 37 ss.

Joa 8, 44 lautet: *ὕμεῖς ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν· ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ὅταν λαλήτῃ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.* Den letzten Satz versteht sowol die Syra als die Latina: „denn ein Lügner ist auch sein Vater“. Mit Recht setzt Lachmann diese Auffassung als selbstverständlich voraus und würdigt die jetzt übliche Luthersche: „denn er ist ein Lügner und ein Vater derselbigen (der Lüge)“ keiner Widerlegung. Die Antwort auf die Frage, wer denn aber der Sohn des lügnerischen Vaters d. h. des Teufels sei, findet er auf die Weise, daß er *ὅταν* in *ὅς ἄν* ändert: „wer die Lüge redet, redet *ἐκ τῶν ἰδίων*, denn auch sein Vater ist ein Lügner“. Das hat jedoch keine Art, es ist ein Notbehelf, und *ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ*

weil Jesus nur dort in dem spöttischen Königsanzug erscheint. Auch die Worte „von da an suchte Pilatus ihn loszulassen“ (19, 12) befremden an ihrer Stelle.

müßte dann nicht bedeuten: er redet aus dem Eigenen, sondern: er redet aus der Familie, wie er es von seinem Vater gelernt hat. Vielmehr kann das *αὐτοῦ* hinter *πατήρ* nur auf den *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* gehn. Wenn nun dieser der Sohn des Teufels ist, so wäre nicht der Teufel selber der Vater der Juden, sondern sein Sohn. Wenn man den Vers 44 von hinten liest, kommt man zu einem anderen Ergebnis, als wenn man ihn von vorne liest, wo als Vater der Juden ausdrücklich der Teufel genannt ist und nicht sein Sohn. Anfang und Schluß vertragen sich nicht mit einander. Vermutlich steckt nun das Unechte nicht im Schluß; denn eine so paradoxe Aussage ist nicht nachträglich eingetragen und die handschriftliche Überlieferung schwankt bei ihr durchaus nicht. Dagegen finden sich zum Anfange Varianten. Die Syra S hat *ἐκ τοῦ πονηροῦ* für *ἐκ τοῦ διαβόλου*; das entspricht aber nicht dem Sprachgebrauch des Autors, sondern findet sich nur bei dem Ergänzter (17, 15) und bei dem Verfasser des ersten Johannesbriefes (3, 12). Es muß also Korrektur sein, jedoch nicht von *ἐκ τοῦ διαβόλου* — denn das würde ja auf diese Weise nur umschrieben — sondern von etwas Anderem. Dieses Andere hat sich in einem Citat des Aphraates erhalten, auf das mich Eduard Schwartz schon vor längerer Zeit aufmerksam gemacht hat, ohne daß ich damals die Wichtigkeit des Hinweises begriff. Bei Aphraates 331 lautet nämlich

der Anfang von 8, 44: ihr seid Söhne des Kain. Auch der Verfasser der Klementinischen Homilien muß so gelesen haben, wenn er 3, 25 von Kain sagt: *φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης*. Mit der Verwandlung von *ἐκ τοῦ διαβόλου* in *ἐκ τοῦ Κάιν* ist jedoch der Vers 44 noch nicht ins Reine gebracht. Der Wechsel der Tempora verdient Beachtung. Im Prädikat zu dem *ἀνθρωποκτόνος* werden Präterita gebraucht, *ἦν* und *ἔστηκεν* — letzteres kommt von *στήκω*, wie Blaß richtig bemerkt. Diese Präterita passen nicht auf den Teufel, sondern nur auf Kain und dienen mit zum Beweise, daß er unter dem *ἀνθρωποκτόνος* zu verstehn sei. Vom Teufel wird am Schluß richtig das Präsens gebraucht: denn ein Lügner *ἐστὶν* auch sein Vater. Aber in den dazwischen liegenden Sätzen *ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος ἐκ τῶν ιδίων λαλεῖ* befremden die Präsensia. Nach dem Vorhergehenden müßten sie auf Kain gehn, können es jedoch nicht. Sie passen nur zum Teufel, und auf den sind sie auch gemünzt, wie *ἐκ τῶν ιδίων* beweist; nur der Teufel redet aus dem Eigenen, Kain redet aus seinem Vater heraus. Man wird zu dem Schluß gedrängt: diese Zwischensätze stehn im Zusammenhang mit der Änderung *ἐκ τοῦ διαβόλου* und sind interpolirt. Die Worte: „er redet die Lüge aus seinem Eigenen“ protestiren gegen den folgenden Satz, dessen Sinn ist: er hat das Lügen von seinem Vater her.

Demnach ist der ursprüngliche Wortlaut von 8, 44: „Ihr stammt von Kain und wollt dessen Gelüste tun,¹⁾ jener war der Urmörder, und er blieb nicht in der Wahrheit, denn ein Lügner ist auch sein Vater.“ In Kap. 7 und 8 wird auf grund von 5, 18 stetig der Vorwurf gegen die Juden erhoben, daß sie ihren Bruder Jesus, weil er göttlich ist und sie nicht, zu töten trachten, aber es zu leugnen suchen. Darin beruht ihre Verwandtschaft mit Kain, der seinen Bruder, weil jener Gott besser gefiel als er, tötete und hernach lügnerisch sich stellte, als wüßte er nichts über dessen Verbleib. Denn Kain wird den Juden natürlich nur als geistiger Stammvater zugeschrieben, ebenso wie Abraham ihnen nur als geistiger Stammvater abgesprochen wird.

Die Überarbeitung durch eine zweite Hand beschränkt sich nun nicht auf 8, 44, sondern erstreckt sich auch über das Vorhergehende. Kain ist durch den Teufel gänzlich verdrängt, denn τοῦ πατρὸς ὑμῶν 8, 41 muß nach dem jetzigen Zusammenhang auf den Teufel bezogen werden. Abraham dagegen ist neben Gott stehn geblieben, und der positive Pol des Gegensatzes erhält dadurch etwas Schillerndes. Es fragt sich aber, ob dieses Schillern überhaupt erst durch die Überarbeitung hineingebracht ist und ob man das Recht hat, als den ursprünglichen Gegensatz nur den zwischen Kain und Abraham zu betrachten

¹⁾ indem ihr mich zu töten sucht.

— denn Jesus verfißt hier gegen die Juden nicht sowol seinen Ursprung von Abraham als seinen Ursprung von Gott, und dem Sinne nach ist beides nicht so sehr verschieden, da Kinder Abrahams die Kinder Gottes sind und nicht die leiblichen Kinder des Erzvaters. Kurz, eine sichere Scheidung von Echtem und Unechtem läßt sich für das Ganze nicht durchführen; ich wenigstens lasse die Hand davon.

Zum Schluß vergleiche ich wiederum den ersten Johannesbrief und zwar die teilweise bereits angeführte Stelle 3, 8—12, die ganz deutlich aus Joa 8, 37—44 ihr Thema nimmt und darüber handelt. „Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel, denn der Teufel ist der Ursünder; dazu hat sich der Sohn Gottes offenbart, daß er die Werke des Teufels zerstöre. Wer aus Gott gezeugt ist, tut nicht Sünde, weil dessen Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott gezeugt ist. Daran sind die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels zu erkennen. Wer nicht Gerechtigkeit übt, stammt nicht von Gott, noch wer seinen Bruder nicht liebt: denn daß wir einander lieben sollen, das ist die Verkündigung, die ihr von Anfang an gehört habt. Nicht wie Kain, der vom Bösen stammte (*ἡν*) und seinen Bruder umbrachte. Und warum brachte er ihn um? weil seine Werke böse waren und die seines Bruders gerecht.“ Hier zeigt sich im Ganzen Einklang mit der Überarbeitung von Joa 8, 37—44: Abraham wird gar nicht erwähnt;

der Gegensatz ist zwischen dem Teufel und Gott, zwischen den Kindern des Teufels und den Kindern Gottes; der Teufel ist (Präsens) der Sünder *ὁ π' ἀρχῆς*, nicht Kain war (Präteritum) der Mörder *ὁ π' ἀρχῆς*. Aber nachträglich (3,12) schimmert doch sehr deutlich eine Reminiscenz an Kain durch, und die Pointe von Joa 8, 37—44 ist gut begriffen, wenn es heißt, daß Kain deshalb seinen Bruder umbrachte, weil derselbe Gott gefiel und er nicht — so wie die Juden Jesum umbrachten, weil er aus Gott war und sie nicht. Also hat der Verfasser des ersten Johannesbriefes sowol den echten als den späteren Text des Evangeliums gekannt. Das würde sich am leichtesten erklären, wenn er selber der Redaktor war. Als Redaktor mußte er mehr Rücksichten auf das Original nehmen, als wenn er frei schrieb.

Joa 18, 12—27.

Jesus wird zuerst zu Annas geführt und nicht zu Kaiphas, der doch damals der regierende Hohepriester war. Warum? weil Annas der Schwiegervater des Kaiphas war! Der Grund macht misstrauisch. Die Verhandlung vor Annas ist auch nicht bloß ein Vorspiel, wie man nach dem zuerst erwarten sollte. Denn wie Jesus hinterdrein noch zu Kaiphas geschickt wird, hat das gar keine Folge; Kaiphas wird nur Ehren halber nachträglich genannt (18, 24). Und der Widerspruch gegen die Synoptiker bleibt bestehn.

Das ganze Verhör, das freilich in der uns vorliegenden Gestalt der Erzählung nicht zum Schluß kommt, erfolgt vor Annas, nicht vor Kaiphas. Und ebenso die Verleugnung Petri im Hofe des Annas, nicht des Kaiphas; es nutzt nichts, daß sie erst hinter 18, 24 gesetzt wird, denn die Scene ist in 18, 25ss noch die gleiche wie in 18, 16ss. Der Vers 18, 24 gleicht in Wirklichkeit die Differenz nicht aus, er hat nur die Absicht. Demnach ist er interpolirt, ebenso auch das ἀπὸ τοῦ Καϊφαῖ in 18, 28 und das πρῶτον in 18, 13. Im Übrigen ist bei 18, 13 die Wiederherstellung schwierig. Sicher ist, daß Annas als regierender Hoherpriester bezeichnet worden sein muß. Deswegen aber den Kaiphas gänzlich zu eliminiren, ist vielleicht nicht nöthig. Man begnügt sich mit Rücksicht auf 11, 49ss vielleicht besser damit, zu lesen: καὶ ἡγαγον πρὸς Ἄνναν, ὃς ἦν ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ἦν δὲ πενθερὸς τοῦ Καϊφαῖ, ὃς συνεβούλευσεν κτλ. Nämlich Kaiphas erscheint auch in 11, 49ss als derjenige, der den Rat gab, Jesum zu töten. Freilich auch dort zugleich als der regierende Hohepriester. Dem widerspricht indessen, daß er zu Anfang nur εἷς τις ἐξ αὐτῶν heißt. Der regierende Hohepriester kann doch nicht einfach als einer von ihnen (von den Mitgliedern des Synedriums) eingeführt werden. Zu εἷς τις ἐξ αὐτῶν paßt die Apposition ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου ganz und gar nicht. Sie ist interpolirt von der nämlichen Hand, von der die

Änderungen in 18, 1—27 herrühren. Damit fällt zugleich die erläuternde Anmerkung 11, 51. 52. Hier zeigt der Fortschritt von Vers 51 zu 52 eine formelle und materielle Ähnlichkeit mit dem Fortschritt von 17, 19 zu 17, 20.¹⁾ Wenn darauf Gewicht gelegt werden darf, so wäre der Überarbeiter von 11, 49—52 und 18, 12—27 identisch mit dem Ergänzender, der Kap. 15—17 zu Kap. 14 hinzugefügt hat.

Leider wird bei 18, 12—27 die literarische Kritik von der handschriftlichen Überlieferung nur schwach unterstützt. Eine kleine Hilfe kommt ihr von der *Vetus Latina* zu 18, 28. Sie hat nämlich dort statt *ἀπὸ τοῦ Καϊαφᾶ* wunderlicher Weise: *missum ad Caiapham principem sacerdotum* = sie führten Jesum, nachdem er zum Hohenpriester Kaiphas geschickt war, in das Prätorium. Als ob die Sendung zu Kaiphas nicht schon vorher in 18, 24 gemeldet wäre! Die eingefügten Worte sind ein Nachtrag, aber dieser Nachtrag ist eben darum beachtenswert, weil er den Vers 24, der jetzt auch in der *Latina* vorhanden ist, ursprünglich nicht voraussetzt; denn sonst wäre er ganz überflüssig. Viel wichtiger würde das Fehlen von *πρωτον* in 18, 13 sein, es würde beinahe Alles sagen. Aber Blaß streicht es nur auf die Autorität des Chrysostomus und Nonnus — ohne zu ahnen, was er damit anrichten würde, wenn er Recht hätte. — Vgl. Act. 4, 6 und 5, 17 (Blaß 1896).

¹⁾ Vgl. S. 33 zu 10, 16.

Joa 20, 24—29.

Von Nägelmalen in den Händen Jesu ist bisher gar keine Rede gewesen, und sie können doch nicht so einfach als bekannt gelten, da auch die synoptische Tradition davon nichts weiß. Ferner entspricht die Annahme, daß Thomas bei der vorangehenden Erscheinung Jesu abwesend gewesen sei, nicht der Meinung von 20, 19—23. Bei der Ordination und der Anhauchung durch den Auferstandenen müssen alle Elfe zugegen gedacht sein. Sonst hätte ja Thomas den heiligen Geist nicht mit empfangen und wäre nicht mit zum Apostel berufen worden. Überhaupt aber macht Joa 20, 19—23 den Eindruck des definitiven Abschiedes und des Finale, ganz wie Mt. 28, 16—20; und 20, 24—29 hinkt nach.

Mit 20, 24—29 fallen zugleich die Worte *καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς* in 20, 20. In 20, 24—29 ist der Zug motivirt durch den Zweifel des Thomas und die von ihm gestellte *condicio sine qua non*. In 20, 20 ist er ganz unmotivirt: Jesus zeigt aus freien Stücken sofort beim Eintreten seine Hände und Seite, um den von niemand verlangten Ausweis seiner Identität vorzulegen. Ein solcher Zug darf überhaupt nicht zweimal wiederholt werden.

Joa 19, 31—37.

Der Vers 19, 35 legt einen ungeheuren Nachdruck auf den Ausfluß von Blut und Wasser aus der

Seite Jesu — denn nur darauf bezieht er sich, da die gar nicht wunderbare Tatsache, daß ihm in die Seite gestochen, die Schenkel aber nicht gebrochen wurden, keiner besonderen Versicherung bedarf. Durch die Emphase aber, die auf das Blut und Wasser zu liegen kommt, wird die Hauptsache, an der dem Autor vornehmlich gelegen ist, vollkommen verdunkelt; nämlich daß der gekreuzigte Jesus dadurch, daß ihm im Unterschiede von den beiden Schächern die Beine nicht gebrochen wurden, als das wahre Paschaopfer erwiesen wird. Und zugleich ruft die Wucht der Bekräftigung Verdacht hervor gegen das Bekräftigte selber. Man hat den Eindruck, daß Zweifel niedergeschlagen werden sollen, daß also der Ausfluß von Blut und Wasser Befremden erregte, nichts Anerkanntes und Altbekanntes war, sondern etwas Neues.

Wasser und Blut sind Taufe und Eucharistie. Aber der Autor des vierten Evangeliums redet sonst nur vom Sakrament des Brotbrechens, welches unabhängig ist von dem letzten Abendmahl Jesu am Paschaabend.¹⁾ Von diesem Abendmahl, dessen unterscheidendes Merkmal der Wein oder das Blut ist, will er nichts wissen und ersetzt es durch etwas Anderes (13, 1—11), obwol er in 13, 26. 27 Bekanntschaft mit dem synoptischen Bericht darüber verrät,

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen zu Mc 14, 22—25 und zu Lc 24, 30.

da das Eintauchen des Brockens entweder den Saft des Paschabratens oder den Wein voraussetzt. Man darf sich dagegen nicht auf 6, 53—56 berufen; denn sowol in dem, was bis 6, 53 vorhergeht, als in dem, was nach 6, 56 folgt, ist immer nur von Brot oder Fleisch die Rede, wie ja auch die Speisung der Fünftausend, der Anlaß des Ganzen und geradezu der Stiftungsakt des Sakraments, eben nur eine Speisung ist, wobei das Brotbrechen die Hauptsache und die Fische nur Zukost. Blaß streicht darum καὶ πίνων μου τὸ αἶμα in 6, 56, der Codex Bezae läßt καὶ τὸ αἶμά μου ἀληθὴς ἐστὶν πόσις in 6, 55 aus. Das genügt natürlich nicht, der Zusatz muß überall in 6, 53—56 fallen. Wo das wegen des Contextes nicht tunlich erscheinen sollte, da ist auch der Context zu streichen. Dieser Fall liegt vielleicht in 6, 54. 55 vor, welche beiden Verse zusammen gehören; denn in Vers 55 scheint der Parallelismus Membrorum notwendig und darum die Auslassung der zweiten Hälfte trotz dem Codex Bezae unerlaubt. Gegen Vers 54 liegt übrigens noch ein anderer Verdachtsgrund vor, nämlich καὶ γὰρ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ — vgl. die Note S. 10s.

Die erste Hälfte von 19, 34 könnte passiren. Sie scheint durch 19, 37 bestätigt zu werden, wo merkwürdiger Weise auf das Blut und Wasser gar keine Rücksicht genommen wird, sondern nur auf den Lanzenstich. Indessen der Vers 37 ist vermutlich selber posthum; nicht wegen seines Inhalts, sondern

wegen der Einleitungsformel des Citats: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφή λέγει. Nach der im vierten Evangelium üblichen Weise wäre dafür zu erwarten: καὶ πάλιν ἐστὶν γεγραμμένον. Ἡ γραφή λέγει sagt Paulus, jedoch immer mit dem Artikel vor γραφή. Das interminierte γραφή und gar ἑτέρα γραφή ist im Neuen Testam. (Act. 13, 35) unerhört; und dazu nehme man, daß das Wort ἑτερος im vierten Evangelium nur hier vorkommt, ebenso wie bei Markus nur in der unechten Stelle 16, 12 — während es bei Matthäus und Lukas häufig ist. Also ist das Zeugnis von 19, 37 für die erste Hälfte von 19, 34 nichts wert. Und durch die Auslassung des Schlusses würde doch auch der Vers 19, 34 seiner Bedeutung beraubt. Es bleibt somit nichts übrig, als ihn ebenfalls ganz und gar für einen Einsatz zu halten. Er braucht dann von 19, 35 nicht getrennt zu werden. Dagegen ist der Vers 19, 37 ein späterer Nachtrag, wegen seiner unjohanneischen Sprache.

Die Auslassung von 19, 34. 35. 37 ergibt den großen Gewinn, daß nun ungebrochenes Licht darauf fällt, daß der gekreuzigte Jesus das wahre Paschalamm ist. Das entspricht der Absicht des Autors. Negativ hat er dem schon in 13, 1—11 vorgearbeitet, durch den Protest dagegen, daß Jesus angesichts seines Todes noch das jüdische Pascha mit seinen Jüngern begangen und ihnen dadurch ein Vorbild zur Nachahmung vermacht habe: die christliche

Paschafeier soll keine Fortsetzung der jüdischen sein, sondern einen ganz anderen Ausgangspunkt haben, nämlich die Kreuzigung, welche der wahre Antitypus zu dem bloß weissagenden und der Erfüllung bedürftigen mosaischen Typus ist.¹⁾ Hier nun in 19, 31 ss bringt er dazu die notwendige positive Ergänzung nach.

Im ersten Johannesbrief (5, 6. 7) lesen wir: „Dieser ist es, der gekommen ist mit Wasser und Blut, Jesus Christus; nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut. Und der Geist ist der Zeuge, weil der Geist die Wahrheit ist. So sind es drei, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut,²⁾ und diese drei sind zusammen.“ Jesus Christus ist mit Wasser und Blut gekommen soll wahrscheinlich bedeuten, er habe die Taufe und das Abendmahl mit Wein gebracht d. h. gestiftet, und deckt sich jedenfalls nicht damit, daß ihm Blut und Wasser (in umgekehrter Ordnung) aus der Seite geflossen sind. Der Briefschreiber bezieht sich also nicht auf Joa 19, 34, er schlägt auch einen Ton an, der lediglich aus eigener Brust zu kommen scheint. Andererseits

¹⁾ Vgl. 1. Cor. 5, 7: denn wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus für uns geopfert.

²⁾ Der Geist wird von den beiden Sakramenten unterschieden, gehört aber doch mit ihnen zusammen, denn das Wasser der Taufe ist auch Geist und das Blut des Abendmahls ebenfalls; die Sakramente bedeuten nicht bloß das praesens numen, sondern sie sind es. Die Sakramente ihrerseits teilen mit dem Geiste die Eigenschaft zu zeugen, weil sie, wie der Geist, Christum auf Erden vergegenwärtigen.

ist seine Absicht ganz die von 19, 34; er läßt nur noch deutlicher merken, daß er gegen die Übergehung des Blutes im Evangelium protestirt, wenn er sagt: nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut. Er hat also den Vers 19, 34 im Evangelium noch nicht vorgefunden, aber er könnte ihn eingetragen haben, ebenso wie das Trinken des Bluts in 6, 53—56.

Verschiedene kleinere Interpolationen.

4, 2 ist eine *protestatio facto contraria*. Wenn die Juden den Täufer Johannes fragen: warum taufst du denn, wenn du nicht der Christus bist (1, 25), so ist die Meinung, das Taufen komme dem Christus zu. Dementsprechend macht Jesus durch das Taufen dem Johannes Konkurrenz (3, 22 ss), darüber wird dieser von seinen Jüngern interpellirt, und daher nimmt er Anlaß, sich über sein wahres Verhältnis zu Jesu auszusprechen, den die Anderen als einen ihm ins Handwerk pfuschenden Rivalen ansehen. Nikodemus, sonst ein frommer und an Jesus gläubiger Mann, muß doch noch zum Christen wiedergeboren werden durch Wasser und Geist, d. h. durch die spezifisch christliche Taufe im Gegensatz zur bloßen Wassertaufe. Ohne die Taufe kann Jesus gar keine Jünger (d. h. Christen 4, 1) machen. Sie ist von Anfang an die Initiation zum Christentum gewesen, und Jesus selbst hat sie ausgeübt: das gilt als so selbstver-

ständig, daß über die Eröffnung dieser Praxis gar nichts gesagt wird. Diesem Sachverhalt schlägt die Aussage 4, 2 ins Gesicht. Die Syra S verbessert: nicht allein Jesus taufte, sondern auch seine Jünger. Das darf man natürlich nicht gut heißen. Der Vers muß gestrichen werden, er stammt von einem, der die Differenz des vierten Evangeliums von der alten synoptischen Tradition beseitigen will. Das selbe Motiv hat auch in der Umstellung des Kap. 5 gewirkt und in dem Bestreben, Kaiphas statt Annas zum regierenden Hohenpriester zu machen.

4, 44. Wenn dieser Vers zwischen 4, 43 und 45 seine richtige Stelle hätte, so wäre es unmöglich, Galiläa als Jesu Heimat anzusehen. Er geht ja weg von anderswo und hin nach Galiläa, weil ein Prophet in seiner Heimat nichts gilt; und in Galiläa wird er freundlich aufgenommen. Aber die Annahme, er sei kein Galiläer, ist absurd und jedenfalls nicht die des vierten Evangeliums (1, 46s. 7, 1ss. 41. 52). Auch bedeutet *πατρίς* nicht Vaterland, sondern Vaterstadt; und eine Stadt wird hier nirgend genannt. Endlich befremdet der Rückweis auf ein Wort Jesus, welches im vierten Ev. gar nicht steht; es liegt förmlich ein Citat aus den Synoptikern vor. Aus diesen Gründen kann der Vers nicht echt sein. Man sieht nur nicht, wie er hierher geraten ist, und findet auch keinen Platz, wo er etwa besser passen würde. Denn die Vaterstadt hat in der ganzen Umgebung keine Beziehung.

6, 64. 65. Der ursprüngliche Wortlaut ist: „Aber es sind einige unter euch, die nicht glauben; darum habe ich zu euch gesagt: niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn vom Vater her gegeben.“ Das *διὰ τοῦτο* (65) schließt ganz eng an die vorhergehende Äußerung Jesu an, sie darf davon weder durch *καὶ ἔλεγεν* noch durch die erläuternde Anmerkung (64) getrennt werden. Und die erläuternde Anmerkung ist falsch: „denn Jesus wußte von Anfang an, [wer die Ungläubigen seien und] wer der sei, der ihn verraten werde“. Sie geht von dem Irrtum aus, es seien unter den von Jesu angeredeten Jüngern bloß die Zwölfe verstanden; und sie hat demgemäß die Absicht, die Ungläubigkeit auf Judas Ischarioth einzuschränken, obgleich dieser kein Plural ist. Denn *τινες εἰσὶν οἱ μὴ πιστεύοντες καὶ* fehlt in der Syra S mit Recht und ist erst nachträglich in die parenthetische Note eingesetzt, um sie etwas passender zu machen. Bemerkenswert ist die Lesung *ὁ σωτήρ* statt *ὁ Ἰησοῦς* im Sinaiticus: für echten Text unmöglich und darum in den anderen Handschriften beseitigt, aber für eine Glosse bezeichnend. Der Sinaiticus hat sonst nicht die Gewohnheit, in der einfachen Erzählung Jesum anders zu nennen als Jesus. Er ist für den Text des vierten Ev. der beste griechische Zeuge und stimmt hier in auffallenden Lesungen sehr oft mit der Vetus Latina und mit dem Codex Bezae.

10, 7. 9. Mit vollem Recht schreibt Blaß am

Schluß von 10, 7: ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν τῶν προβάτων. Denn das muß erst einmal gesagt werden; es ist die Hauptsache, die an die Spitze der positiven Ausführung zu treten hat, nach der negativen Vorbereitung, daß die bisherigen Oberen und Leiter der Juden falsche Hirten gewesen seien und seien. Nur zu ποιμὴν paßt auch der Genitiv τῶν προβάτων; was er hinter θύρα bedeuten soll, leuchtet nicht ein. Das empfindet die Glosse 10, 9 und darum ist sie eingesetzt: ich bin die Tür, durch welche die wahren Schafe eingehn sollen. Das hat aber nicht nur im Folgenden gar keine Wirkung, sondern stellt auch den Gegensatz falsch; er besteht zwischen dem wahren und den falschen Hirten, nicht zwischen den wahren und falschen Schafen. Auch die Tür ist nach 10, 2 für die Hirten bestimmt, nicht für die Schafe; demgemäß müßte es in 10, 9 heißen: die falschen Hirten gehn nicht durch die Tür ein, aber ich, der wahre Hirt, komme durch die Tür.

10, 16 sprengt den logisch strengen ¶Connex zwischen 10, 15 und 17 und gehört inhaltlich in eine Reihe mit 11, 52 und 17, 20 — vgl. S. 24. Die verschiedenen Hürden oder Ställe sind vom Übel.

11, 2. Da man dem Autor des vierten Evangeliums Alles zutraut, so traut man ihm auch zu, findet es sogar bezeichnend für ihn, daß er hier etwas als bekannt und bereits geschehen voraussetzt, was er erst im folgenden Kapitel berichtet. Nur Blaß hält den Vers für interpolirt und streicht ihn. Dagegen

erhebt sich freilich das Bedenken, daß die notwendige Angabe, Lazarus sei der Bruder der Maria, erst in 11, 2 nachgetragen wird und in 11, 1 fehlt. Da scheint nun die Syra S zu helfen; denn bei ihr lautet der erste Vers: „Es geschah aber, daß Lazarus krank war, der Bruder von Maria und Martha.“ Aber selbst wenn dem nicht zu trauen wäre, glaube ich eher, daß der Autor im ersten Verse eine Vergeßlichkeit begangen, als daß er den zweiten Vers selber verfaßt hat. Dazu bewegt mich das einhellig überlieferte *τὸν ζῴοντα* in der einfachen Erzählung; vgl. das zu 6, 64 über *ὁ σωτήρ* Gesagte.

18, 9. Hier heißt es: „Damit das Wort Jesu erfüllt würde: ich habe keinen von ihnen verloren.“ Aber in 17, 12, worauf ohne Zweifel zurückgewiesen wird, sagt Jesus vielmehr: „keiner von ihnen ist verloren gegangen, damit die Schrift erfüllt würde.“ Mit dieser Unstimmigkeit verbindet sich noch eine andere. In 17, 12 besteht die Erfüllung darin, daß die Jünger von Jesu im Glauben an ihn festgehalten werden. In 18, 9 aber besteht sie darin, daß sie durch seine Intercession nicht mit gefangen, sondern laufen gelassen werden. Also der Vers 18, 9 soll zwar auf 17, 12 zurückschlagen, schlägt jedoch in Wahrheit ganz nebenbei. Er ist mithin eingeschoben und zwar später als die große Einlage Kap. 15—17.

18, 32. „Damit das Wort Jesu erfüllt würde, welches er sagte um anzudeuten, welches Todes er

sterben sollte.“ Damit wird auf 12, 33 verwiesen. Dort nun wird gesagt, den Ausdruck Erhöhung habe Jesus gebraucht um anzudeuten, welches Todes er sterben sollte, nämlich durch Aufhängen am Kreuz oder am Galgen.¹⁾ Aber vor 18, 32 ist nirgend von einer bestimmten Art des Todes die Rede; man liest nur, daß die Juden zu Pilatus gesagt hätten: wir dürfen keinen töten. Da fehlt vollkommen die Pointe, wenn man sie nicht suppliren will. Man wird den Vers um so eher für interpolirt halten dürfen, da sich auch in 18, 9 und ebenso in 4, 46 die Citirung eines Wortes Jesu in Interpolationen findet.

Es ist kein Grund, die eingeschobenen Erklärungen hebräischer Wörter dem Autor abzusprechen. Es läßt sich auch nicht in Abrede stellen, daß er möglicherweise selber seinen Text hie und da durch Erläuterungen unterbrochen habe, die man jetzt in Fußnoten anbringen würde. Wenn man aber dem Autor eine solche Literatengewohnheit zuschreiben darf, so berechtigt das doch nicht dazu, spätere Interpolationen überhaupt abzuweisen. Es gibt genug davon im vierten Evangelium. Sie sind zum teil gelegentlich und zu verschiedenen Zeiten hinein gekommen. Aber öfters kehren die selben Züge und

¹⁾ Vgl. das ebenso wie *ὑποῦν* absichtlich zweideutige *nasa* Genesis 40, 13. 19 und das aramäische *arîm* in der Syropalästina zu Mc 6, 16 und bei Land Anecd. II. 91, 25.

Motive wieder, und manchmal tritt auch ein Zusammenhang hervor mit den größeren Erweiterungen und Änderungen, durch die das vierte Evangelium so umgestaltet ist, daß es uns jetzt nicht mehr in der ursprünglichen, sondern nur in einer zweiten vermehrten und verbesserten Ausgabe vorliegt. Diese größeren Eingriffe sind von Einer Hand; sie stehn inhaltlich in naher Beziehung zum ersten Johannesbrief und auch sprachlich. Sie teilen mit ihm die Eigentümlichkeit, den Stil des Evangeliums nachzuahmen. Allerdings färbt der Color Johanneus leicht ab, sogar auf unser einen, geschweige denn auf einen dem Autor zeitlich und vielleicht auch örtlich nahe stehenden Hellenisten, der seines Geistes Kind war und sich in ihn vertieft hatte. Aber ob zwei Männer gleichzeitig es so vorzüglich verstanden in diesem Stile fortzufahren und gleichzeitig auf den Gedanken kamen es zu tun, dabei auch in ihren Abweichungen vom Autor, namentlich in den Korrekturen seiner Extravaganzen, so übereinstimmten, erscheint doch einigermaßen zweifelhaft. Indessen lege ich kein Gewicht auf die Vermutung, daß der Schreiber des ersten Johannesbriefs der Redaktor der zweiten Ausgabe des Evangeliums gewesen ist, sondern nur auf den Nachweis, daß eine stark eingreifende Redaktion des Originals wirklich stattgefunden hat.

Göttingen, am 26. November 1906.

Werke von Professor Dr. J. Wellhausen.

Israelitische und jüdische Geschichte. Fünfte Auflage.
Geheftet M. 10.—, gebunden M. 11.80

Prolegomena zur Geschichte Israels. Sechste Auflage.
Geheftet M. 8.—, gebunden M. 9.80

**Die Komposition des Hexateuchs und der historischen
Bücher des alten Testaments.** Dritte Auflage.
Geheftet M. 10.—, gebunden M. 11.80

Muhammed in Medina. Das ist Vakidis Kitab al Maghazi in
verkürzter deutscher Wiedergabe. Geheftet M. 10.—

Die kleinen Propheten übersetzt mit Noten. Dritte Auflage.
Geheftet M. 7.—

Das Evangelium Lucae. Übersetzt und erklärt. Geheftet M. 4.—

Das Evangelium Marci. Übersetzt und erklärt. Geheftet M. 4.—

Das Evangelium Matthaei. Übersetzt und erklärt.
Geheftet M. 4.—

Einleitung in die drei ersten Evangelien. Geheftet M. 3.—

Reste arabischen Heidentums. Zweite Auflage.
Geheftet M. 8.—

Das arabische Reich und sein Sturz. Geheftet M. 9.—

Skizzen und Vorarbeiten Heft IV

1. Medina vor dem Islam.
 2. Muhammeds Gemeindeordnung von Medina.
 3. Seine Schriften und die Gesandtschaften an ihn.
- Geheftet M. 9.—

Skizzen und Vorarbeiten Heft VI

1. Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islam.
 2. Verschiedenes.
- Geheftet M. 8.—

GEORG REIMER
Verlagsbuchhandlung



BERLIN W. 35
Lützowstraße 107-8.

GEORG REIMER

Verlagsbuchhandlung



BERLIN W. 35

Lützowstraße 107-8.

Die Weisheit des Jesus Sirach.

Hebräisch und Deutsch

herausgegeben von

Rudolf Smend.

Mit einem hebräischen Glossar.

Preis geheftet M. 5.—.

Die Weisheit des Jesus Sirach.

Erklärt von

Rudolf Smend.

Date Due

Die
na

ft

lien
ext

I. Teil
II. Teil
Erst
Zwe

M. 5.—.

. 12.—.

. 16.—.

A

a



PRINTED IN U. S. A.

226.506

W451

Wellhausen, J.

AUTHOR

~~Erweiterungen und Änderungen im~~

TITLE Vierten Evangelium.

226.506

W451

Wellhausen, J.

Erweiterungen und
Änderungen im Vierten
Evangelium.

47368

